

仏教救済事業史の課題について

宮城 洋一郎

(種智院大学助教授)

はじめに

仏教者による社会的実践は、根強い伝統に支えられ、今日に至っている。それは、時代の制約のなかで、さまざまに理解されてきた。このなかで、仏教救済事業と称すべきものは、仏教者の指導力と民衆の参加をえて、集団の規模による実践を展開して、民衆救済を行ない、社会的影響力を有してきた。

筆者は、以前に仏教救済事業をめぐる概念と具体的展開に関するいくつかの問題をとりあげて、若干の考察を試みた(拙稿「仏教救済事業の史的分析について」一九八九年⁽¹⁾)。以下「前稿」とする。そこでは、仏教救済事業

が、社会福祉学の捉える慈善救済の概念の規定をうけながらも、たんに否定的な対象としてのみ考えるのではなく、次のような問題点を求めることで、仏教救済事業の意義を問うことができるのではないかとの提起をおこなった。

(一) 慈善救済のもつ個人レベルに根ざす事業であること
を、どのように脱却しているか。

(二) 仏教救済事業における仏教者独自の思想と実践を求め、それを支えてきた人々の宗教意識を問うこと。

(三) 右の視点から、史的分析をとおして国家、社会との連関性、社会的影響力の検証をおこなうこと。

このような問題設定のもとで、仏教救済事業の研究史と具体的展開の例をあげて検討を試みた。また、このよ

うな問題点をふまえて、個別領域についての考察もおこなつてきた。⁽²⁾

しかし、「前稿」においては設定した問題点が三点に及んだため、十分な考察がなされなかった側面がみられた。とくに、具体的な展開として、聖徳太子、行基、最澄、空海、叡尊をとりあげたが、限られた範囲では、問題の要点のみをとりあげる結果となった。もちろん、これらの事項については、個別領域として、検討を深めるべきであるが、全体をどう関連づけるかについて、反省すべき点を残していた。

そこで、さきの問題点の設定をふまえたうえで、仏教救済事業史としての課題をどう設定し、「前稿」の反省点を克服していくべき方向を、ここで考えていくことにしたい。とくに、仏教救済事業史として史的展開に重点をおき、一貫した主題を求めていくことで、その課題を設定するとすれば、どうなるのであろうか。ここに、本稿の検討対象をおいて考えていくことにしたい。

とすれば、さきにもあげたように、仏教救済事業を規定する仏教者の指導力、集団的規模および社会的影響力

等の問題のなから、課題が設定されてくるだろう。そこで、指導者である仏教者の思想と、その思想に共感した民衆の参加をおして、集団的規模による事業の展開を意義づけていくことに、課題設定のポイントが求められよう。「前稿」が、聖徳太子をはじめ、行基らのようないわば人物中心、高僧伝的意味を自ずと持ったが、そうした側面を必然的に持たざるをえない時代制約のなかで、民衆との接点を、どう求めて、事業としての意義を明らかにするかが、問われてくるといえるだろう。こうした点で、仏教者の主體的立場を明示していくことが、この課題にたいするひとつの解答ともなるのではないだろうか。

もちろん、この課題にはさまざまな困難さが伴い、史料のうえでの限界もあるだろう。そこで、戦後の歴史学研究的飛躍的發展と豊富な研究蓄積に学びながら、このような論点を明らかにしていきたい。さらに、「前稿」では古代・中世にわたる広範囲な分析であったが、ここでは、古代における仏教救済事業史に中心をおき、その展開のうえでの歴史的な特色を求め、次代にどう移行し

ていくかを、あわせて考えていくことにしたい。したがって、行基、最澄、空海、空也、重源をここでとりあげ、その史的展開にみる特質を摘出し、その連関性をとらえていくことで、課題に答えていくことにしたい。

一

ここでは、まず、行基、最澄、空海をとりあげて検討していくことにしたい。先にあげた課題設定をめぐって、これらの僧は、律令国家との関わりをどう捉えたかが、重要な視点となり、そのうえで、課題設定がなされていくものと考えられる。なお、「前稿」ではこれらの僧を検討対象としたが、律令国家との関わりから分析すべき点を提起したのに留まった。これをふまえて、問題を掘り下げることにしたい。

行基が仏教救済事業の出発点であり、その社会的実践を意義づけた仏教運動の成果について、すでに検討してきた⁽³⁾。ここで、本稿の課題に即して、行基研究の現況にふれるならば、次のとおりとなるう。

行基の社会的実践への着目は戦前からなされていたが、戦後は在地豪族層との関わりや地方官憲の聴許によって、その実践が可能であるとの論が大勢を占めている⁽⁴⁾。これらの考え方は、戦後の思想を基礎に、宗教の持つ歴史的な働きかけへの疑念を分析視点として形成されてきたともいえよう。

行基の思想についても、さまざまな論が提起されている。しかし、行基の場合、のちの最澄や空海と異なり、その思想を著作をとおして明らかにしていない。それゆえ、これまでの研究は、その実践から導き出された事象を経典等に照合させていくことで、検証されてきた。そこから、瑜伽唯識、三階教、罪福因果等の教説との関連が示された⁽⁵⁾。行基の卒伝⁽⁶⁾などから考えて、その基盤とする思想に瑜伽唯識があったとすることができが、他の教説をみていた可能性もあろう。

しかし、同じく瑜伽唯識を学んだ僧がいながら、社会的実践をおこなったのは行基だけであることを考えれば、その思想はこのような教説に求めるのではなく、その実践のなかから導かれるべきであらう⁽⁷⁾。

したがって、思想と実践とそれを支えた民衆の共感等の課題は、行基の実践をとおして見出されるべきであろう。筆者は、この実践を仏教運動と捉えて検討したが、そこには、次のような問題が内包⁽⁸⁾されていた。

まず、律令国家による行基への弾圧⁽⁹⁾を経て、行基の実践は畿内各地に諸施設と院の建立を合体させた仏教運動を展開するが、天平三年（七三一）に行基集団の一部に得度を認め、公認化への道がとられはじめた。律令体制のもとでの僧尼は、税の免除を伴う特権を有するゆえに、その得度の権は国家にあった。そのため、一部に得度が許され、公認化への道が開かれたことは、行基集団の内部に微妙な動揺がおこることになった。

天平三年から同十三年ごろまでは、『行基年譜』によると、行基の仏教運動の最盛期とも称すべき期間で、行基建立の四十九院の大半が、この期間につくられている。それだけに、律令国家の側からの行基集団への干渉がおこり、先の一部公認、あるいは聖武天皇と行基との会見⁽¹⁰⁾など、弾圧を受けた僧である行基にとって、考えられない状況がおこってきたといえるし、また、集団の規

模もかなり拡大していったと思われる。

しかし、行基の仏教運動の展開、それ自体に、変化はなく、継続している。運動の変化というよりも、外からのさまざまな干渉、介入によって集団構成員のなかの意識の変化を生みだしてきたというべきであろうか。

このような変化こそ、いわば運動のもつ必然的な問題であるともいえよう。行基の仏教運動の確立は、同時に救済事業として多くの人々の賛同を得て、多大な社会的影響力を獲得してきた。そのことは、行基の集団のなかに、さまざまな考えの人々を吸収していくことで可能ともなったといえるのではないだろうか。

それゆえに、行基集団に参加し、救済事業に従っていくことで、僧への道を選択した者もあらわれたであろう。そのとき、行基の思想を理解することができた者と、ただたんに僧への道を目指す者との分解ということもありえたであろう。こうした運動の進展に伴う現象について、従来の多くの見解は、行基の運動の限界と捉えてきた。

しかしながら、こうした限界を指摘する考えは、行基

の運動を過大に評価する裏がえしの論でもあるようだ。運動のもつ限界をふまえたうえで、そこからのような評価が可能かを問うことが必要であろう。

この立場から、行基の運動を捉えると、まず、行基の運動を可能にさせた実践課題がどこにあったかを考えるべきであろう。それは、行基の運動が、經典に依拠することから出発せず、その実践をとおして民衆のもとで布教・教化していくことに重点がおかれていたのである。このような、伝道の立場を明示することで、運動が展開され、救済事業として多くの人々を包括していくことができたのである。そして、それゆえに、分解していかざるをえない側面をもったのである。

したがって、仏教救済事業史のこうした出発は、実践的な諸問題を内包して、運動としての進展をどう解決していくかという、次なる課題を示すことにもなったのである。

つづいて、最澄、空海について検討していきたい、この両高僧についても「前稿」にて問題点を提起したが、ここでは両者に共通する問題をあげ、そこでの課題を分

析することから、仏教救済事業の意義を見出していくことにしたい。

この共通する問題とは、両者の社会的実践について、ともに地方官との関わりが明示されていることである。この問題を中心に、考えていく。

最澄は、弘仁九年（八一八）五月十三日、「天台法華宗年分学生式一首」（「六条式」）を朝廷に提出して、天台宗の僧の新たな養成制度を作ろうとした。ここで、国宝、国師、国用等の内実を規定して、天台宗の僧のあり方を述べている。そのなかで第六条にあたる条項には次のように記す。

凡国師国用、依官符旨、差任伝法及国講師、其国講師、一任之内、每年安居法服施料、即便收納当国官舎、国司郡司、相对檢校、将用国裏、修池修溝、耕荒埋崩、造橋造船、殖樹殖紵、蒔麻蒔草、穿井引水、利国利人、講經修心、不用農商、然則、道心之人、天下相統、君子之道、永代不斷。¹¹⁾

すでに国宝についての規定を述べたうえで、国師、国用にたいする規定を前条で示して、かれらの果すべき役

割を明らかにしたのが、この条項である。

道心（さとりを求める心）をもつ国宝にたいし、「能言不行」の国師と「能行不言」の国用は、籠山十二年を経て、地方に派遣され立義、複講および諸国の講師に任ぜられる。⁽¹²⁾そのかれらが安居にさいして与えられるもののうち、法服施料を官舎に収納し、国郡司の検校のもとで、池・溝の修復、造橋、造船、あるいは農耕等に用いるべきことを述べ、これにより、道心の人が天下に相づくであらうとしている。これによって、国師、国用は国宝を生み出す指導者となるのである。

国を利し、人を利する人材の養成をいかにすすめるかという、最澄の課題に答える右の条項は、災害と飢饉が頻発した弘仁年間の現実がふまえられていると指摘されている。⁽¹³⁾こうした危機意識のなかでの人材養成を、こうした土木事業を含めて社会的実践のなかから見出そうとしている。ここに、行基を先蹤としている点があるといえよう。⁽¹⁴⁾

さて、「六条式」に述べるところを検討すると、安居の法服施料を国郡司のもとで、社会的実践にさし向ける

ところに分析のポイントがあるだろう。『延喜式』では、安居にさいし、諸国の国分寺の布施に当処の官物を用いよとあり、布施について詳しく規定している。⁽¹⁵⁾また、先にあげた立義、複講、諸国講師も、本業、戒律等の試験を課したうえで任用することを明示している。このように、任用、安居の規定は明らかであるが、社会的実践にさし向けるべきことは、ここから見ることはできない。社会的実践をとおして、道心の人を生みだしていこうとするために、法服施料を自らのものとしないうとするのが、最澄の独自の見解であるといえよう。

ただここで、国郡司の検校を記しているのは、地方における民生上の不安定な場がかれらをとおして明らかにするという現実があるためであらう。その点で、民衆の自発的な要求に応じていくということとは若干相違しているとも受け取ることができる。しかし、これは、あくまでも、最澄が理想とする国師国用のあり方を示したもので、具体的実践のなかから生れてきたものではないことに注意したい。

こうした点をふまえて、考えるならば、最澄の理想と

する社会的実践のあり方が示され、その立場を示すことで、共感的理解が可能となるのではないだろうか。少なくとも、法服施料を返上し、社会的実践に結びつけていくこうとする姿勢のなから、その主体的立場は明らかであるといえよう。この立場が堅持されるならば、地方官である国郡司の検校も、実状を知る手がかりを得るだけの存在となろう。その点で、こうした社会的実践が、地方官の本来の任務を肩代りするというべき性格のものではないことも明らかとなるのではないか。

次に、地方官との関わりをもつ救済事業という点で共通しているのが、空海の万農池修築である。『日本紀略』の弘仁十二年（八二一）には次のように記している。

讃岐国言。始自去年、隄万農池、工大民少、成功末_レ期。僧空海、此土人也。山中坐禪、獸馴鳥狎。海外求_レ道、虚往実帰、因_レ茲道俗欽_レ風、民庶望_レ影。居則生徒成_レ市。出則追従如_レ雲。今離_二旧土_一、常住_二京師_一。百姓恋慕如_二父母_一。若聞_二師来_一、必倒_レ履相迎、伏請_二宛別当_一、令_レ濟_二其事_一、許_レ之。⁽¹⁶⁾

この記事には、讃岐国による万農池修築工事が難渋をきわめ、宗教的人望を有する空海を起用することを、朝廷に願ひ出、許されたことが記されている。

この讃岐国の要請には、弘仁年間のたび重なる災害などから、万農池の修築による灌漑施設としての機能に高い期待が寄せられていたと思われる。このような工事は、当時、雑徭よりも雇役（有償労働）の形をとって徴発されたといわれる。⁽¹⁷⁾ また、「工大民少」とあるように、労働人員の限界を前に、空海への要請となったものであろう。しかし、この現実を前に、如何にして工事を進めることができたのであろうか。

ここに、地方官によって徴発された雇役労働と、空海への思慕によって参加した労働とでは、その質に大きな相違が明らかであると考えらるべきであろう。つまり、地方官の徴発した労働力は、雇役とはいえ強制的な意味を持つために、その労働力は質の低いものとならざるをえない。これにたいし、空海の場合は、その宗教的人望への畏敬の念が基礎となつているために、自発性による労働であるから、質の高い労働力を得ることができた

いえよう。したがって、官の工事を補足する意味ではなく、空海の宗教者としての存在意義があつて可能となつたのである。

最澄においては、理念としての救済事業のあり方が示され、そこに民衆の共感的理解の可能性をみることができた。空海の場合は、具体的な共感的理解をえていることが、ここから明らかである。なお、空海の救済事業の理念については、「綜芸種智院式」に示されている。この問題に関しては、幾多の研究があるように、ここでとくに述べる必要がないほど、その画期的意義は明らかである。したがって、空海の万農池・綜芸種智院に代表される救済事業は、具体的な実践によって裏づけられたものとみることができ⁽¹⁸⁾る。

さて、このように、行基、最澄、空海の救済事業について検討してきたが、これらに共通していた問題は、地方官との関わりがあり、それによって、これらの事業の性格が規定されるか否かが論の分れるところでもあった。しかし、行基の場合は、官の介入としてあらわれ、最澄にあつては、官のもとでの事業を考えようとし、空

海は官の要請をうけている。それぞれに形態は違うが、その独自の立場は貫かれている。つまり、官との関わりをみることが出来るものの、救済事業を展開するにさいしての主体的立場をこれらから明らかであったことを、確認することが出来るだろう。

二

前節での検討をうけて、ここでは、平安時代中期から末期にかけて顕著な動きを示す勸進聖について考えていくことにしたい。

勸進については、すでに、奈良時代からその動きがみられ、また、弘仁年間に成立の『日本霊異記』にも、寺院護持のために財物を施入する説話や、造寺造仏等の宗教的作善の例もみられる。

また、十世紀以降にあらわれる種々の往生伝には、天台浄土教思想の発展とあいまって、往生浄土の信仰と念仏の実践を行なう聖たちの活動がとりあげられている。その中で、本稿の課題に応ずるのが空也である。ここ

で、空也をまずとりあげ、空也に代表される聖たちの社会的実践をとおして、救済事業の意義を見出す手がかりを得たい。

空也に関する伝史料でもある『空也誄』には、その活動を次のように記している。

少壮之日、以優八塞、歴五畿七道、遊名山靈窟。若觀道路之嶮艱、預歎人馬之疲頓、乃荷錡以鏤石面、而投杖以決水脈、曠野古原□有委骸堆之一處、灌油而燒、留阿弥陀仏名焉、春秋廿有餘、於尾張国国分寺剃落鬚髮。⁽¹⁹⁾

と記すように、剃髪以前に道路の開削や水脈をあて、委骸を茶毗に付すなどの実践を行なったことを明らかにしている。また、東西二京に井を堀ったことも、この史料に記され、阿弥陀聖と称されていた。さらに、『日本往生極楽記』には、橋を架けたことも記している。⁽²⁰⁾

聖による社会的実践の早い例として注目すべきであるが、その土木工事の年次が不確定であり、具体的な場所を明示していない。わずかに「東西二京」の井だけがわかつているにすぎない。このように、具体的事項を明記

しないのは、空也の実践が、民間のなかで展開してきたからであろう。行基や空海の例と大きく異なるところでもある。この点で、社会的実践の新しい形態がはじまったことを意味し、救済事業にたいする別の意義を考えなければなるまい。

これまでの研究では、こうした民間での活動を可能にさせた理由を民間信仰に迎合することに求め、空也に呪術的要素が強くみられたと主張する見解と、独自の実践を可能にさせた空也の主體的立場による菩薩道の意義を明らかにする見解⁽²¹⁾があった。これらの見解の対立は、空也の社会的実践を可能にさせた基盤をどこに求めるかについての論議からきている。前節で検討した官との関わりをめぐる実践のあり方が、ここでは、民衆の宗教意識をとおして、考えていくべきことを示している。

そこには、行基以来の土木事業の伝統が、民間レベルに入りこみ、相当に広い地域にわたって展開されていたために、具体的地名や年次を示していなかったとも考えられ、それだけに、空也だけの事績というよりも、このような聖たちの実践形態が集約されて生まれてきたこと

でもあったのではないだろうか。

こうした実践が可能となることで、民衆の集团的規模での参加を考えることができ、それによって、かれらの宗教意識を否定したうえで、展開できるものとは考えがたいという論を成立させたともいえよう。『空也誄』にも呪術的な要素が多くみられることも確かである。

しかし、集团的行動を可能とするには、たんに迎合的な側面からのみ生まれるものではないことも確かであろう。その実践の出発にあたっては、浄土教思想を基礎においた確固たる信仰をもたない限り、集団を導いていくことは不可能である。

では『空也誄』にみる呪術的な側面は、どう捉えるべきであろうか。神泉苑の老狐や蛙を吐いた蛇など、奇蹟とも伝承ともとれる説話には、空也に仮託された民衆の畏敬の念を示し、かれらの理解した空也像を表現しているといえないだろうか。

このような問題が生じるのは、念仏を勧める聖として、土木事業をおこない、民衆救済を実践したことによる。教義、教学だけを追求したり、聖として布教・教化

のみに専念しているならば、こうした問題を提起することとはなかったであろう。その意味で、空也を起点とする社会的実践は、広く民衆のなかに浸透していくべき性格を付与していくことになり、それは、無数の阿弥陀聖、遊行聖を輩出していくことにもつながったのである。⁽²⁸⁾

ここから、民衆の生活意識のなかに入り、呪術的理解を助長せしむる動きや、また、社会的実践の深化をどのようにしたしていくか等の問題を分析していくべきであろう。ここでは、空也の問題状況を考えるにとどめ、これに引きつぐ動きが、どのように展開していくかを考えたい。

勧進聖の動向については、さらに、十二世紀末に展開した重源の勧進へとつながっていく。ここに至る過程には、いくつものふまえておくべき問題が数多くある。本稿の課題に即して考えると、次のようになるだろう。

まず、十世紀から十二世紀にかけての聖あるいは勧進聖たちの動向を基本的にどう捉えておくべきかが必要となろう。本来、高僧を意味していた聖が、やがて、隠遁し独自の修行をする僧の意味となり、仏道をすすめ、

作善をなさしめる勸進聖や、たんに民間において法を説く僧までも含むに至った。⁽²⁴⁾その歴史的経緯を分析するだけでも、多くの問題点を摘出できるが、このように、広範圏に教化・布教していく人々の動向をそこにみることでできる。

こうしたなかで、聖そのものの質的变化が十一世紀前後から、顕著になってくるとされている。とくに、その変化は「学問本位から行本位へ、現世本位から後世本位へ」といわれるように、聖たちの量的な拡大のなかから、より広い活動が、このようにして可能となってくるものと思われる。この変化を示すものに、高野山別所の聖たちのように、参詣者の布施によって生活する例があることを知ることができる。⁽²⁵⁾

こうした聖の活動が、一挙に開花していくのが、重源の東大寺大仏復興のための勸進ではないだろうか。もちろん、そこに至るには、正暦五年（九九四）の高野山金剛峯寺の大塔・諸堂の焼失と、その復興にみるように、高野聖たちの勸進の成果をつみ重ねてきたものであるともいえる。十一世紀以降の聖の質的变化とあわせて、

寺院復興における勸進聖の活動が定着していったことをみることができただろう。

さて、重源は養和元年（一一八一）に東大寺大仏復興の宣旨をうけている。

養和元年秋八月重源上人賜宣旨造一輪車六両、令勸進七道諸国⁽²⁶⁾。

とあるように、宣旨をうけて、その勸進が開始されたのである。重源は建仁三年（一一〇三）にその生涯の業績を『南無阿弥陀仏作善集』（以下『作善集』）に記し、勸進活動の全容を明らかにしている。それによると、東大寺の復興をはじめとして、造寺造仏の勸進とともに注目すべき事項に次のことがあげられる。

(一) 別所の建設と、それに伴う一連の施設。

(二) 行基を先蹤とする土木事業の展開。

(三) 放生、施行、減刑助命等の活動。

(四) 湯屋の建設。

この四点の特色をそこからみることができる。この四点について、分析していくことで、重源の救済事業の問題点を摘出していくことにしたい。

まず、(一)別所の建設については、ここに七別所があげられている。そのうち、東大寺と高野山を除く、渡辺、播磨、備中、周防、伊賀は、大仏造営や東大寺領との関連があり、重源の勧進の基盤となるべき意味があった。それらの別所には、浄土堂、丈六像、湯屋、鐘、五輪塔などの一連の施設がつくられていた。別所によつては、これらの中のいずれかが欠ける場合もあるが、一連の施設を伴うものであることに注目したい。⁽²⁹⁾

ここで、一連の施設を有したことは、重源の東大寺復興のための勧進との関連から考えて、特別の意味があったとみなければならぬ。とくに、その中に、湯屋が含まれていることは、後にも述べるように、重源の実践の重要な特色であるだけに、勧進の成果として一連の施設がつくられたとみることができる。つまり、各別所からの勧進に対する答礼ともいべきものではなかったかと推測することができる。

(二)土木事業については、『作善集』にあるように、行基の追慕の念からはじめられたものである。このなかで、伊賀国の道路の開削の場合は、次のように記してい

る。

伊賀国所々山々切掃、往反人令平安、又同国道路最悪之故、往還人馬其煩多、或付損害、或死亡、仍為助彼等、嶮惡所々、悉作直、止人蕃歎⁽³⁰⁾

とあるように、困難な往来を解決しようとする目的が明示されている。

(三)の事項も、平安時代以降に多くみられる救済的施策であるが、ここでは「少々」とのみ記し減刑助命の対象者は「十人」としている。それ以上細部にわたる記載はない。

(四)湯屋の建設は、これらのなかで最も特色とすべきことであり、いわば重源の社会的実践が、これまでと全く異なる形態を示しているといべきものであり、古代のそれとの最大の違いであるともいわれている。⁽³¹⁾『作善集』には十五か所に及ぶ湯屋を記すが、「周防阿弥陀寺文書」には、

抑念仏行業温室之功徳者、諸仏之所嘆、殊勝之善根也、仍南无阿弥陀仏每至便宜之處、興立此事。⁽³²⁾

と記し、その功徳を述べ、重源の赴くところで建設し

た旨を記している。

さて、このような特色をあげることができるが、これらの点について、いくつかの論が提起されている。

重源と共に行動した人々について、「重源讓狀」⁽³³⁾には、

「同行」と呼んでいる。この史料を分析された石田尚豊氏は、重源が確立した東南院領の預所職が重源と姻戚関係あるいは縁故関係もしくはその配下の同行衆であったとされ、そのうえで「重源と結ばれた主要な聖達が、東大寺勸進の落着と共に、これら庄園に定着してゆくという、当時の勸進聖の変質過程の一断面」をみておられる。⁽³⁴⁾

確かに、重源は勸進によってえられた成果を守ろうとする意志を示し、「重源讓狀」には、

然者雖經代々、院家知行之人相承之、可被致其沙汰、敢莫分渡餘所他門、又莫懸惣寺別当所司三綱之進止、是則可為向後凌遲之因緣故也⁽³⁵⁾

とまでいい、余所他門にわたすことばかりでなく、寺内の別当以下にも、権利を与えることを禁じていて、その執着のほどが、よく示されているといえるだろう。

この点から、小此木輝之氏は、重源の「仏教社会事業僧」⁽³⁶⁾としての活動内容を再考すべきことを述べられている。また、中ノ堂一信氏も、重源の勸進が階梯的組織によって進められていことを明らかにされている。⁽³⁷⁾

このようにみると、東大寺の復興に深くかかわった重源は、その勸進活動のなから社会的実践にすみ、湯屋の建設と温湯の功德をすすめる救済事業を展開するに至ったことを確認することができる。しかし、重源の実践の第一の目的は東大寺の復興におかれていたために、先にあげた伊賀国の道路の開削にしても、あくまでも、東大寺復興のために材木を搬出するためのものであったとする小此木氏の論が意味をもってくるようにも思える。この点で重源の主體的立場は、東大寺復興の宣言によって示されていたといえるだろう。

しかしながら、重源がこの立場に立脚していたとしても、その実践のなかでつくられた施設は、東大寺復興以降も、その役割を果しつつける。資材搬出のための道路も、その任を終えたのちは「往反人令平安」という意味をもってくると思われることができるだろう。その意味が

らすれば、これらの施設は、社会的実践の成果としてあらわれ、社会的に人々に還元されることをとおして、救済事業としての役割を担っていくことになるだろう。東大寺復興の勧進をとおして獲得した荘園等を、一門で守りぬいたとしても、その施設は社会に還元されていくことになったのである。

ここに、行基・最澄・空海らの救済事業の性格と異なり、主体的立場からの救済事業ではなく、客観的な施設の存在のなかに救済事業が意義づけられていくという方向が示されているといえよう。

こうした意義を示すことで、重源の救済事業は、新たな課題を有することになったのである。この課題は、それ故に改めて検討すべきであろう。

註

- (1) 拙稿「仏教救済事業の史的分析について」(平松令三先生古稀記念論集『日本の宗教と文化』所収、一九八九年、同朋舎)。

- (2) 拙稿「行基の諸施設と救済事業をめぐって」(二葉憲香

博士古稀記念『日本仏教史論叢』所収、一九八六年、永田文昌堂) 同「釈尊の『非人』救済について」(『日本仏教社会福祉学会年報』第十九号、一九八八年) 同「光明皇后の悲田院、施薬院をめぐって」(西光義敏氏編『援助的人間関係』所収、一九八八年、永田文昌堂) 同「弘法大師伝と万農地・綜芸種智院」(千葉乗隆博士古稀記念『日本の社会と仏教』所収、一九九〇年、永田文昌堂) 同「室町時代における仏教救済事業の諸形態」(北畠典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』所収、一九九〇年、永田文昌堂) 他。

- (3) 拙著『日本古代仏教運動史研究』第二部「行基の仏教運動」参照(一九八五年、永田文昌堂)。

- (4) 豪族との関わりを提起されたのが、井上薫氏の『行基』(一九五八年、吉川弘文館)、地方官憲の聴許なしには考えられないとされたのが井上光貞氏「行基年譜、特に天平十三年記の研究」(竹内理三博士還暦記念『律令国家と貴族社会』所収、一九六九年、吉川弘文館)の同氏著『日本古代思想史の研究』所収、一九八〇年、岩波書店)が代表的な論である。

- (5) 瑜伽唯説については二葉憲香氏『古代仏教思想史研究』第四編「行基の実践を通じてみた反律令仏教の成立」

(一九六二年、永田文昌堂)三階教については吉田靖雄

氏『行基と律令国家』第三「山林修行と三階教との出会い」(一九八七年、吉川弘文館) 罪福因果については北山茂夫氏「行基論」(『万葉の世紀』所収、一九五三年、岩波書店)。等を参照。

(6) 『続日本紀』天平勝宝元年二月丁酉条。

(7) 小林茂文氏「民衆宗教運動としての行基問題」(『民衆史研究』第三四号、一九八七年)。

(8) 『続日本紀』養老元年四月壬辰条。

(9) 『続日本紀』天平三年八月癸未条。

(10) 『行基年譜』(『続々群書類従』第三卷所収)

(11) 「天台法華宗年分学生式一首」(安藤俊雄・蘭田香融氏校注『最澄』、日本思想大系所収、三六二頁、一九七四年、岩波書店)。

(12) 「応分定年料度数并学業事」(延暦廿五年正月廿六日太政官符、『類聚三代格』七四頁)。

(13) 朝枝善照氏『平安初期仏教史研究』第四章「最澄とその時代」参照(一九八〇年、永田文昌堂)

(14) 井上光貞氏『日本古代の国家と仏教』一〇一頁(一九七一年、岩波書店)。

(15) 『延喜式』卷二十一「文蕃寮」、なお布施については同卷

二十六「主税」上参照。

(16) 『日本紀略』弘仁十二年五月壬戌条。

(17) 亀田隆之「大和益田池造営の問題」(大阪歴史学会編『古代国家の形成と展開』所収、一九七六年、吉川弘文館)。

(18) なお、万農池、綜芸種智院が、弘法大師伝史料にどのように捉えられているかについては、拙稿「弘法大師伝と万農池・綜芸種智院」を参照(註(2)前掲)

(19) 「空也誄」(『続群書類従』第八輯下所収)。

(20) 『日本往生極楽記』(井上光貞、大曾根章介氏校注『往生伝 法華驗記』日本思想大系所収一九七五年、岩波書店)

(21) 堀一郎氏『空也』(一九六一年、吉川弘文館)。速水脩氏『平安貴族社会と仏教』(一九七五年、吉川弘文館)。

(22) 二葉憲香氏「古代における宗教的実践——行基と空也」、「空也浄土教について」(『日本古代仏教史の研究』所収、一九八四年永田文昌堂)。

(23) 井上薫氏「ひじり考」(『ヒストリア』創刊号、一九五一年、大阪歴史学会)

(24) 西海賢二氏「勸進の聖」(『聖と民衆』民俗民俗大系2所収、一九八六年、名著出版)。

(25) 伊藤唯真氏「浄土信仰と聖の活動」(『日本思想史講座』

第一卷所収、一九七七年、雄山閣。

(26) 井上薫氏、前掲論文、(註(22)前掲)。

(27) 五来重氏『高野聖』九〇～九七頁参照。(一九六五年、角川書店)。

(28) 『東大寺統要録』造佛篇(『続々群書類従』第十一巻所収)。

(29) なお、備中別所には、丈六像・湯屋の記載はないが、『作善集』へ他の項目の記事から、丈六像が確認でき、湯屋についても施入されたといわれている。(福田東亜氏「東大寺別所の一考察」・『南都仏教』第二三号、一九六九年)。

(30) 『作善集』(小林剛氏『後乗房重源の研究』に所収)。

(31) 黒田日出夫氏『境界の中世 象徴の中世』二四九頁(一九八六年、東京大学出版会)。

(32) 「周防国司庁宣案」(『鎌倉遺文』第二巻四〇四頁)。

(33) 「重源譲状」(『鎌倉遺文』第二巻二二九～二三三頁)。

(34) 石田尚豊氏「重源の阿弥陀名号」(『大和文化研究』第六巻第八号、一九六一年)。

(35) 「重源譲状」(『鎌倉遺文』第二巻三三〇頁)。

(36) 小此木輝之氏「俊乗房重源について」(『印度学佛教学研究』第三三巻第二号、一九八四年)。

(37) 中ノ堂二信氏「東大寺大勧進職の成立——『俊乗房重源』像の再検討——」(『日本史研究』第一五二号、一九七五年)。

(38) 小此木輝之氏、前掲論文、(註(36)前掲)。